

CAPITOLO VII

DIALOGO, RECIPROCIÀ, INTEGRAZIONE: I DILEMMI DELLA DIFFERENZA

DI LORENZO FERRANTE

SOMMARIO: 1. Introduzione. - 1.1. Lo straniero, il nemico, l'ambivalenza dell'integrazione europea. - 1.2. Da dove viene il nemico? - 1.3. Provocazione e sicurezza: barba e velo. - 1.4. I riconoscimenti dell'Islam, tra ambiguità e dissenso - 1.5. Il riconoscimento della giustizia religiosa. I Tribunali della *Sharia*. - 2. Dialogo, mediazione, partecipazione. - 2.1. Le sfide per la comprensione delle differenze: aspetti teorici della costruzione del consenso. - 3. Conclusioni.

1. Introduzione

Sicurezza, equità, immigrazione, differenze etniche, globalizzazione, sono i termini in base ai quali le società occidentali europee cercano di trovare nuovi modelli di convivenza per governare i cambiamenti della post-modernità. L'aumento della visibilità delle differenze sociali, multietniche e culturali, ha prodotto un aumento dell'attenzione sulla necessità di dare "voce alla diversità". Le forme di comportamento sociale tipiche delle città europee "creative" di media grandezza, che progressivamente trasformano la loro identità post-moderna industriale, in artistica, turistica, finanziaria, ecc., si sono confrontate con la possibilità e la necessità di attuare politiche della differenza, tra adattamenti e conservazione di egemonie culturali. Tali politiche, che chiedono un trattamento diverso per gruppi svantaggiati socialmente, schiacciati dalla cultura egemone, sono giustificate dal fatto che le minoranze si scontrano con barriere strutturali e culturali, che impediscono ai loro membri una piena partecipazione nella comunità più generale. In quest'ottica, la sfida è di incorporare una politica culturale della differenza¹ nella pianificazione della giustizia, dell'equità, in una parola: dell'integrazione nelle nostre società. L'obiettivo di questo capitolo è di analizzare sociologicamente se, e quanto siano praticabili, esplicite politiche della differenza negli scenari sociali post-moderni multietnici. Il vero problema è come regolare, in un clima di reciprocità, l'espressione delle differenze multietniche e, al contempo, assicurare una convivenza sociale nel segno della sicurezza e dell'equità. Fino ad ora, nei paesi occidentali di stampo liberale, la risposta

¹ Sandercock L., *Towards Cosmopolis*, Wiley, Chichester, 1998.

è stata: possono fare quello che vogliono ma nel rispetto delle nostre leggi. Ambivalenze, contraddizioni normative e pregiudizi hanno però contraddetto questo orientamento ideologico-normativo. La realtà ha, infatti, rivelato due tipologie di criticità: 1) la regolazione delle espressioni delle differenze etniche per legge non è (stata) sufficiente a garantire una risposta efficace né sul piano del riconoscimento identitario né su quello dell'equità. L'esempio che a tal proposito si riporta più oltre è la pratica del velo islamico, contestualizzato nel più conosciuto *affaire du foulard* francese; 2) il diritto alla somiglianza degli immigrati ha prodotto spinte rivendicative verso gli stessi diritti dei nativi, in particolare nella sfera dei cd. bisogni di *welfare*. In questi scenari la certezza è che alcune declinazioni di differenze e di riconoscimenti istituzionali non possono essere adottate dalle comunità ospitanti a causa della strenua difesa identitaria delle comunità degli immigrati. Nei paragrafi che seguono proporranno esempi di tali criticità.

1.1. Lo straniero, il nemico, l'ambivalenza dell'integrazione europea

La tradizione sociologica ha cercato di identificare e ordinare la categoria sociale dello straniero mediante le coordinate sociali del tempo e dello spazio. In questo sforzo, la lunga tradizione di ricerche iniziata con Simmel² e affinata da Park e Burgess³, da un lato, ne ha rivelato la sua ambivalenza simbolica, dall'altro, ha chiarito le difficoltà dei nativi ad accettarne la sua inclusione. Sul piano del riconoscimento delle differenze, due sono gli elementi identitari sociologicamente più rilevanti. Il primo riguarda l'ordine del proprio mondo; il secondo, invece, è il tempo.

Sul primo elemento, la determinazione territoriale del luogo definisce i confini fisici e relazionali dell'assetto del proprio mondo, l'ordine gerarchico nelle relazioni sociali e istituzionali. L'ordine del proprio mondo, quindi, corrisponde alla prevedibilità del quotidiano, in cui la socialità è regolata dalla sicurezza. Nel proprio mondo, lo straniero è colui che «oggi viene e domani rimane». Questa celebrata definizione di Simmel sottintende che lo straniero, si impone dall'esterno del mio mondo, entra e si stabilisce da ospite indesiderato, e la comunità dei nativi è costretta a subirne la sua presenza, le sue azioni, le differenze, la rivendicazione del diritto alla somiglianza (quale effetto dei modelli di integrazione per assimilazione). Dunque un ventaglio di elementi attribuiti alla categoria dell'uguale a me, a noi. Fisicamente vicino, ma emotivamente distante. Le sue differenze sono tollerate con generosità come il tipico atteggiamento politicamente corretto verso coloro che non sopportiamo, ma che per spirito di convivenza siamo obbligati ad accettare.

Il secondo elemento è il tempo. Lo straniero, a differenza dei nativi, non c'è da sempre. Non è mai appartenuto da sempre al mio mondo. Non in origine.

² Simmel G., "The Stranger" in Wolff K.H. (a cura di), *The Sociology of George Simmel*, Free Press, New York, 1950.

³ Park R.-Burgess E., *Introduction to the Science of Sociology*, University of Chicago Press, Chicago, 1921.

Non inizialmente. Nemmeno gli immigrati nati nelle comunità di destinazione, che infatti sono chiamati immigrati di seconda o terza generazione. Il tentativo sociologico costruttivista è di fissare una categoria del noi e del loro a partire da un evento storico che ne disegna la mappa esistenziale della comunità, escludendo dalla vita degli individui la caratteristica esistenziale per legarla a quella naturale dell'origine. In queste considerazioni non si può tralasciare il valore delle azioni dei consociati. Nell'immaginario collettivo dei nativi, i *new comers* sono di passaggio. Proprio perché non appartengono da sempre a noi e al nostro territorio, quando vogliono vanno via. Anzi, hanno proprio questa libertà perché sono minori o nulli i coinvolgimenti sociali, politici. Per questo motivo, come verificato in alcune ricerche empiriche⁴, il senso comune dei nativi si radica sull'idea che gli immigrati tenderanno ad approfittare di quelle risorse pubbliche che la retorica politica ultranazionalista localistica vorrebbe limitare ai nativi. Le barriere del tempo e dello spazio, quali caratteristiche per identificare gli *insiders* e gli *outsiders*, hanno messo in evidenza alcune parole chiave che sintetizzano la retorica delle politiche di integrazione delle società multietniche.

La prima è: intolleranza, utilizzata nella dialettica relativa alla costruzione dell'ordine sociale, fissa i limiti dell'incorporazione e dell'ammissione dei membri, esigendo che si neghino i diritti a tutti coloro che non possono essere assimilati, ma al contempo ne richiede i doveri, dall'osservanza delle leggi alla condivisione dei valori socio-culturali. In breve, delegittima la presenza di colui che incarna le ambivalenze dell'immigrazione. Dal fallimento al declino dei modelli occidentali di integrazione e della loro necessità di ordinare le frammentazioni culturali e il disordine derivato, ne discende che nessuno dei modelli di integrazione ha compreso e organizzato progetti di integrazione a partire dalla riunione della condizione di ambivalenza dei soggetti e della loro espressione identitaria. Se i progetti di integrazione intendevano ridurre le ambivalenze, in realtà l'hanno moltiplicata.

La seconda è: reciprocità. Il classico concetto antropologico di "reciprocità" riguarda la pluralità delle relazioni umane, utilizzato come condizione base per avvicinare mondi lontani, come consolidamento delle strategie di potenziamento per accostare il mondo locale a quello globale. Nel tentativo di integrare *insiders* e *outsiders*, la sfida è di arrivare ad un punto finale dei processi di integrazione in cui intrecciare sentimenti di fiducia e di impegno a condividere ciò che è in comune. Ma ciò che si è sottovalutato, nel governo di tali processi, è il senso di reciprocità più radicato nella logica esistenziale tra immigrati e nativi. Prima di tutto, la reciprocità tra diritti e doveri. Si tratta di un problema ampiamente discusso in teoria politica e sociologia, incardinato sul coinvolgimento che gli individui intendono concedere al territorio in cui vivono. Se i nativi condividono le risorse proprie, del mercato del lavoro e del territorio, soprattutto in tempi di crisi economica del welfare. In molti casi, queste differenze si correlano con spaccature profonde e persistenti come il genere sessuale, l'etnia, la persistenza matrimoniale, la genitorialità e la religione.

⁴ Ferrante L., *New comers, confidence and social fragmentation in communities with strong cultural differentiation in Sicily*, in *International Journal of Sociology and Anthropology* (IJSa), 3(6), 2011, pp. 199-203.

1.2. Da dove viene il nemico?

Sul piano sociale non si è riusciti a governare un cambiamento di convivenza oggi improcrastinabile. I modelli di integrazione inglese e francese, di maggior successo in Europa, sono falliti o in declino. Gli attentati al Bataclan di Parigi e all'aeroporto di Bruxelles del 2015 e 2016, inizialmente addossati ai *foreign fighters* dell'Isis, ma successivamente ricondotti a immigrati di seconda generazione, cresciuti e socializzati, in Francia e Belgio, hanno accresciuto la frustrazione del fallimento dei modelli di integrazione. La popolazione nativa fatica ad accettare il rischio di vivere con l'idea che "il nemico è tra noi". Fatica ancora di più ad accettare l'idea che "il nemico siamo noi". La categoria di straniero/nemico è un concetto che rassicurava gli autoctoni perché il nemico veniva da un altrove dove era nato, cresciuto e socializzato da valori, religione e regole contrassegnate da disuguaglianze di genere. Un altrove in cui le pari opportunità non sono contemplate e il rispetto per la persona ignorato. Ecco che lo straniero nemico, come un boomerang ritorna perché il nemico l'abbiamo creato a casa nostra. Con le nostre regole, i nostri valori, le nostre leggi. Non sono bastate le costruzioni di prove della superiorità della civiltà occidentale, quando ad esempio ha etichettato il velo islamico come segno della sottomissione della donna al potere maschile e religioso, in un mondo in cui invece la laicità dello Stato è una conquista indiscutibile. L'inefficacia di tali modelli di integrazione è la logica conseguenza della pretesa di spingere le specificità etniche ad una convergenza di valori e culture degli immigrati verso quelle locali. Tale obiettivo nella pratica non è stato condiviso dagli immigrati, che, sradicati dal loro contesto di origine, hanno sperimentato sulla propria pelle condizioni di differenziazione scolastica, occupazionale, e di emarginazione urbana, unitamente a declinazioni identitarie di non-appartenenza e assenza di riconoscimento dai nativi.

1.3. Provocazione e sicurezza: barba e velo

Dalle esacerbate politiche di sicurezza è derivato un aspetto parossistico come quando la costruzione culturale della "differenza" che si realizza attraverso il *racial profiling*. Ad esempio, alcune aziende americane incaricate della sicurezza negli aeroporti hanno chiesto ai dipendenti musulmani di accorciare la barba lunga. La giustificazione era di scongiurare errori di valutazione dei passeggeri e delle forze dell'ordine in un momento di forti tensioni internazionali. Questo caso porterebbe a mettere in discussione il principio di laicità degli stati liberali. In realtà il *racial profiling* è diventato un'ideologia che testimonia la difficoltà di delimitare e definire il concetto di provocazione. Ma non tutti i musulmani portano la barba lunga, che è una pratica tipica delle etnie salafite e wahabite, ultraortodosse, che contano poche unità nelle città europee. L'esempio riportato non è l'unico.

A seguito dell'attentato alla redazione di Charlie Hebdo a Parigi, alcune case editrici negli USA hanno consigliato ai propri autori di eliminare la parola "porco" dai loro lavori, per non offendere la sensibilità dei lettori musulmani, che

avrebbero potuto intravedere in questa parola una provocazione alla loro identità religiosa. L'esempio del velo islamico riunisce la dimensione delle pari opportunità e quella giuridica. Come vedremo, la questione è viziata da ignoranza sulle pratiche. Una notevole argomentazione nella letteratura sociologica ipotizza come in diverse parti del mondo il *chador* per le donne islamiche ostacoli l'emancipazione dalle loro tradizioni⁵. Tuttavia, la debolezza di tali ipotesi è nella presunzione dell'esistenza della loro intenzione di trasgredire la religione. Come dire: se le donne musulmane indossano il velo non possono emanciparsi e sono condannate alla sottomissione, perché in realtà vogliono liberarsi del velo. In sintesi, ciò significherebbe re-imprigionarle nei muri dei significati patriarcali delle loro comunità da cui si pensa tentino di scappare. Inoltre è come se si chiedesse alla comunità musulmana: a) di giustificare le buone ragioni delle proprie azioni nella sfera pubblica (presumendo una loro inferiorità morale e civile); b) come intendano trattare le credenze degli altri di fede differente. Infine, come istituzionalizzare nella tradizione islamica la separazione della religione dallo Stato, secondo un paradossale travaso di ideali liberali. La grande amnesia o sottovalutazione è stata la necessità di dovere conoscere, comprendere fino in fondo, ed accettare, l'idea che questi elementi e pratiche di abbigliamento, in alcune comunità islamiche o ebraiche, interpretati come segno di repressione sessuale, siano aspetti della riservatezza femminile.

Che cos'è il velo islamico? La pratica di velatura tra le donne musulmane è una istituzione complessa e di grande varietà tra i paesi musulmani. *Chador*, *hi-jab*, *niqab*, *foulard*, si riferiscono ad elementi distinti di abbigliamento, indossati dalle donne islamiche che provengono da comunità islamiche diverse tra loro. Il *Chador* è iraniano, è un abito lungo nero e ed un copricapo rettangolare indossato intorno al viso. Il *Niqab* è un velo che copre gli occhi e la bocca, lasciando libero il naso. E può o non essere indossato unitamente al *chador*. A Molte donne islamiche della Turchia piace indossare entrambi: un abito lungo e il foulard (come copricapo) o un *carsaf* (un ornamento nero che ricorda molto il *chador*). Questi elementi di abbigliamento hanno una funzione simbolica nella stessa comunità islamica. Le donne che provengono da paesi diversi segnalano attraverso il loro abbigliamento l'appartenenza della loro diversa etnia e origine nazionale. Così facendo, rivelano la loro distanza o prossimità dalle tradizioni. La brillantezza dei colori dei loro soprabiti, dei copricapo, dal blu brillante, al verde, beige, lilla, opposti al marrone, azzurro, e naturalmente al nero. Più prossimo è il taglio del loro modello e dei tessuti agli standard occidentali, più grande è la distanza dall'ortodossia islamica delle donne che li indossano. Vista dall'esterno, la complessa negoziazione tra religiosità musulmana e culture occidentali, è risolta da questa semiotica dei codici di abbigliamento, che riduce ad uno o due elementi di vestiario la funzione cruciale di costituzione di simboli identitari e identità culturale.

A livello internazionale, dalla fine degli anni '80, alcuni casi di conflitti multiculturali, particolarmente eclatanti, hanno occupato la coscienza pubblica. In

⁵ Gole N., *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere*, Duke University Press, Durham, NC, 2015.

Francia si è tentato di regolare le espressioni pubbliche delle differenze culturali della sempre più crescente presenza musulmana nella società civile, attraverso l'applicazione dei principi di laicità su cui si fonda tradizionalmente lo Stato Francese. Un caso, che ha avuto particolare enfasi, è stato *L'affaire du foulard*, che origina da un lungo e aspro confronto pubblico nel 1989, dopo l'espulsione di tre ragazze islamiche, che indossavano il velo, dalla loro scuola a Creil. L'enfasi sulla vicenda è derivata principalmente per il modo con cui la politica, ha gestito il caso, contraddicendo le profonde radici liberali di questo paese. La vicenda è sembrata un problema di fondamento del sistema formativo francese e della laicità quale suo principio filosofico.

Laicità non significa soltanto separazione tra Chiesa e Stato, ma soprattutto deve essere intesa come pubblica e manifesta neutralità dello Stato verso ogni forma di pratica religiosa, istituzionalizzata attraverso la rimozione dalla sfera pubblica di simboli segni icone religiosi. In realtà, il vero problema è stato il punto di equilibrio tra il rispetto del diritto individuale di libertà di coscienza e la libertà religiosa nella sfera pubblica, regolata attraverso la non ostentazione del simbolismo religioso. Questo equilibrio si è dimostrato fragile, quando il dibattito si è spostato sul significato della uguaglianza sociale e sessuale nello stile di vita francese. Il caso⁶ è stato vissuto come un "trauma nazionale". Le tre ragazze entravano regolarmente in classe con il velo, nonostante un compromesso raggiunto tra il preside e i genitori, che le scoraggiava dall'indossare il velo. Tuttavia le tre ragazze su consiglio del capo di un'organizzazione musulmana (*Integrité*) decidevano di indossare il velo, come gesto politico cosciente e come atto di completa identificazione e orgoglio, nonché come esercizio della loro libertà di religione. Nella *querelle*, estremizzata alla stregua di una sfida sui confini tra pubblico e privato, i sostenitori delle ragioni delle ragazze islamiche insistevano sul fatto che le istituzioni in realtà confondevano un elemento di abbigliamento con un simbolo religioso nella sfera pubblica. Secondo gli oppositori, la scuola non poteva essere uno spazio neutrale di assimilazione francese, dove potere manifestare apertamente la propria differenza culturale e religiosa. Inoltre gli stessi sostenevano che l'azione delle ragazze fosse, non solo il segno dell'oppressione culturale dell'Islam (che impone regole e non cede libertà alle donne), ma anche di una sottile strategia di ingresso nella sfera pubblica attraverso un proprio simbolo. Infine, concludevano che la loro rinuncia ad un modesto requisito dell'islam: (coprirsi la testa) avrebbe facilitato il loro percorso di accettazione come attori pubblici nella società civile.

La decisione definitiva del *Conseil d'Etat* francese, invocando la tutela dei principi di laicità dello Stato e la libertà di coscienza degli studenti, ha evidenziato la libertà di esprimere e manifestare il proprio credo religioso, ma tali libertà non dovevano permettere individualmente e collettivamente l'ostentazione di segni religiosi che per loro natura e condizioni avessero i caratteri di rivendicazione. Questi infatti costituirebbero una pressione, provocazione, propaganda, proselitismo, riducendo la dignità o la libertà degli studenti o degli altri membri della comunità scolastica, compromettendo il loro benessere e sicurezza, in-

⁶ Khosrokhavar F.G., *Le Foulard et la République*, Découverte, Parigi, 1995.

fluenzando la continuità delle attività formative ed il ruolo educativo degli insegnanti, in breve l'ordine del normale funzionamento del servizio pubblico. Veniva lasciata alle autorità scolastiche l'interpretazione del significato dell'abbigliamento, cioè il giudizio se un elemento di abbigliamento avesse il carattere di provocazione, o rivendicazione.

Non è difficile vedere in questo giudizio l'incoraggiamento ad una conflittualità identitaria ricercata anche attraverso spinte oppositive, ed alimentate da inconciliabili divisioni culturali. Come stabilire, infatti, che indossare la *yarmulke* (per gli osservanti ebrei) o un crocifisso per i cattolici, sia una provocazione o un segno rivendicativo della propria identità? Il problema del velo islamico ha rappresentato tutti i dilemmi sull'identità nazionale francese nell'era della globalizzazione e del multiculturalismo. Un secondo ordine di problemi è stato la necessità di tutelare le tradizioni di laicità, equità repubblicana, e di cittadinanza democratica, in vista dell'integrazione francese nell'UE, mitigando le pressioni del multiculturalismo generato dalle seconde e terze generazioni di immigrati dai paesi islamici nel territorio francese. È apparsa paradossale la situazione nella quale lo Stato francese interveniva dettando maggiore autonomia e uguaglianza nella sfera pubblica di quanto desiderassero le stesse ragazze indossanti il velo. Ma nello specifico qual è stato il significato dell'azione delle ragazze? Nell'azione di osservanza religiosa o presunta sovversione, quello delle ragazze, era un genuino atto di adesione alle tradizioni culturali, o un atto di narcisismo adolescenziale? E soprattutto qual è stata la voce delle protagoniste? E di questa "categoria sociologica"? Cioè, delle giovani donne islamiche che indossano il velo in pubblico? In alcune ricerche sociologiche francesi⁷ appare chiaro che il significato dell'azione di indossare il velo cambiava, da gesto religioso a trasgressione culturale con crescente politicizzazione. Inoltre, proprio la natura egualitaria delle norme sul sistema della scolarizzazione pubblica francese portava nella sfera pubblica la struttura patriarcale originaria di queste ragazze e dava loro la fiducia e la capacità di ri-significare il gesto di indossare il velo. Il divieto del velo è stato successivamente approvato dal parlamento francese nel 2004, ma l'onda lunga della questione ha portato nel 2011 un ulteriore e più marcato divieto di indossare il velo integrale che scopre solo gli occhi, cioè il *niqab* o il *burqa*, vietato nei luoghi pubblici e sostenuto da poche centinaia di donne musulmane. Come la questione non sia sopita è testimoniato dal clamore suscitato, nell'estate del 2016 quando alcune ordinanze di Sindaci hanno vietato l'uso del cd. *burkini* nelle spiagge francesi.

1.4. I riconoscimenti dell'Islam, tra ambiguità e dissenso

In Italia, l'Islam è, per numero di fedeli, la seconda confessione più professata, e preceduta solo da quella Cattolica. Il dibattito sull'integrazione, dal punto di vista delle autorità religiose e degli *opinion leader* islamici, ruota attorno alla richiesta di riconoscimenti pubblici della religione islamica. L'Islam, in Italia, per

⁷ Giraud V.-Sintomer Y., *Au delà du Foulard*, La Découverte, Parigi, 2004.

voce di vari imam e rappresentanti delle comunità locali, chiede che si riconosca ai musulmani residenti, la libertà di costruire luoghi di culto. Tale riconoscimento, giustificato come strumento efficace di integrazione, ha l'obiettivo di far uscire fisicamente i musulmani dai luoghi precari in cui sono obbligati a pregare e così integrarsi alla comunità dei nativi. In realtà il riconoscimento della libertà di culto è un diritto ampiamente riconosciuto dagli Stati occidentali liberali, come l'Italia che, nella Costituzione, riconosce che le "confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti". In realtà le richieste del riconoscimento ufficiale della religione islamica dallo Stato Italiano nascondono anche l'obiettivo dell'accesso alle donazioni delle quote dell'8x1000 che ad oggi sono riconosciute a: Chiesa Cattolica, Assemblee di Dio, Chiesa Valdese, Luterani, Avventisti, le Comunità Ebraiche, i buddisti del Kunpen Lama Gangchen. In mancanza di convenzioni tra Stato italiano e Islam (come invece previsto dal comma 3 dell'art. 8 della Costituzione Italiana), non viene riconosciuto all'Islam tale diritto. Appellarsi a tale disparità di trattamento ha giustificato la richiesta del medesimo riconoscimento all'accesso di risorse economiche. Il realtà il problema del riconoscimento è interno al mondo islamico italiano che non ha trovato una mediazione ed una posizione unitaria tra le varie organizzazioni che rappresentano le comunità islamiche, dall'Ucooi al Ccii, Umi, Coreis, Caim, Cail. I motivi della difficoltà nella mediazione per una rappresentanza unitaria, non sono solamente legati all'eventuale distribuzione delle risorse tra le varie sigle, ma all'atavica disputa religiosa tra sunniti e sciiti, che si raccolgono appunto in tali sigle.

Una seconda richiesta di riconoscimento pubblico riguarda le festività musulmane. In questo caso, è stato invocato il diritto di ogni lavoratore di poter vivere un giorno di festa con le proprie famiglie. Il problema però è come giustificare il motivo per cui un paese dovrebbe fermarsi un intero giorno per ogni festa solenne delle varie religioni presenti. Se la regola è che ogni religione ha diritto a celebrare le proprie feste, i giorni lavorativi si ridurrebbero drasticamente. Inoltre, come armonizzare in un unico territorio la scansione del tempo a cui si legano i momenti di socializzazione e di organizzazione della convivenza quotidiana? Nel calendario islamico, basato sul ciclo lunare, l'anno, è composto da dodici mesi alternativamente di 29 e 30 giorni; ed è più corto di quello solare avendo solo 354 giorni. Poiché l'inizio del mese reale è stabilito in base all'osservazione diretta della prima luna crescente, si possono verificare scostamenti di un giorno tra il calendario reale e quello perpetuo; sono addirittura possibili scostamenti tra il calendario di un paese islamico e quello di un altro paese parimenti islamico ma geograficamente lontano. Ad esempio, il capodanno islamico, si festeggia il 1° giorno del mese di *muharram*. L'*Ashura*, che si festeggia il 10 di *muharram*, è una festività celebrata in modi diversi e con motivazioni diverse, nel modo islamico. Per i sunniti è un giorno di festa. Per gli sciiti è un giorno di lutto. Nella tradizione sciita uomini e bambini in camicia nera sfilano in corteo al suono ossessivo dei tamburi e si autoflagellano in segno di lutto e di espiazione. La festa di *Mawlid al-Nabi*, si celebra nel mese di *Rabi' al-ahmal* (il 12 per i sunniti, il 17 per gli sciiti).

Come conciliare queste contrapposte esigenze negli scenari post-moderni in

cui difesa identitaria e risultati economici sembrano avere valori antitetici? Ad esempio, le aziende con dipendenti musulmani sono costrette a subire un calo di produttività nei giorni del *Ramadan*, quando i lavoratori che osservano le ferree prescrizioni religiose, fiaccati nel fisico dal digiuno non possono assicurare la piena efficienza fisica. In questi casi, attraverso lo strumento della mediazione, si potrebbe arrivare alla concessione di giorni di permesso secondo accordi specifici tra aziende e lavoratori. Ma l'opposizione a tali concessioni è resa ancora più difficile dal fatto che, per alcune religioni come l'Islam, la preghiera incide molto sulla scansione della quotidianità.

Come conciliare le cinque preghiere, ad orari fissi, e con rituali ben precisi con l'organizzazione di lavoro? Le aziende dovrebbero organizzare spazi per la preghiera e attrezzature per le abluzioni. Il riconoscimento istituzionale dell'espressione pubblica delle differenze religiose islamiche è complicato dall'appartenenza religiosa. Per esperienza diretta, all'Università gli studenti musulmani chiedono di non far coincidere le sessioni di esami con il periodo del *Ramadan*, perché non riescono a conciliare l'impegno che lo studio richiede con l'energia fisica che in tale periodo si riduce drasticamente per effetto del digiuno. La soluzione proposta dagli studenti dell'istituzione di una sessione di esami alla fine del *Ramadan* è semplice, ma dal valore simbolico discutibile nel senso comune, che vedrebbe tale azione come un'acquiescenza politica alla cd. Islamizzazione dell'Occidente.

Nel più recente dibattito sociologico internazionale, le ipotesi di N. Gole⁸ sono di un futuro in cui lo spazio pubblico è destinato a islamizzarsi sempre più, e tale processo è connotato da una vera e propria sfida ai valori occidentali. La previsione della studiosa (di fede musulmana) è che l'Islam, trasformatosi da questione teologica in una visione del mondo, incide e chiederà sempre più di farlo nella vita quotidiana occidentale in cui i musulmani risiedono, vivono, lavorano, pregano. Secondo la studiosa, i musulmani manifestano la loro religiosità attraverso un sistema di simboli, segni, gesti che, inevitabilmente, mettono in discussione gli elementi di *guidance* istituzionalizzati nel mondo occidentale. Cioè abitudini, valori (come la libertà d'espressione, di culto e di tolleranza), che funzionano sulla base di opinioni condivise, ma che sono continuamente sfidati dalle visioni di vita diverse.

La debolezza della tesi dell'Islam, che con il suo universo simbolico tiene in scacco i valori occidentali, sembra però risiedere sulla realtà della paura delle società occidentali di essere sopraffatte da una fede che appare invasiva e determinata per il sistema di divieti, rigide osservanze, che come elementi identitari potenti minacciano quelli autoctoni. La paura di essere meno forti, di possedere un'identità collettiva più debole, finisce per alimentare chi etichetta le diversità con fanatismi ed estremismi. È necessario però contestualizzare in uno scenario globale tali dinamiche. Riteniamo che la paura della minaccia identitaria dello straniero sia effetto di una fase di trasformazione epocale dei modelli di socializzazione e convivenza occidentali. La crisi economica del 2008 ha reso gli individui più vulnerabili per il timore di perdere porzioni di benessere conqui-

⁸ Gole N., *op. cit.*

state e difese. La riduzione della distribuzione delle risorse ha modificato gli assetti costitutivi delle reti di supporto ai bisogni individuali. Proprio la difesa delle posizioni di vantaggio e la certezza di non poterlo fare fino in fondo, se non a costo di contrapposizioni sociali, ha prodotto un aumento dei sentimenti di rabbia e indignazione verso chi è reputato responsabile del malessere generale o di uno stile di vita arretrato, incivile e privo di regole condivise. L'aumento della solitudine esistenziale si accompagna ad un generale impoverimento dell'identità collettiva, anche per effetto del crollo delle ideologie politiche, della secolarizzazione della religione, delle difficoltà politiche dell'UE a costituire un assetto politico-sociale inclusivo delle differenze. Le esperienze dell'assimilazione e dell'acculturazione, però dimostrano come le comunità immigrate cambiano stili di vita quando vengono a contatto con altri stili di vita.

Sono innumerevoli gli esempi delle aporie del riconoscimento pubblico della tutela delle differenze, così come le posizioni di dissenso anche interno al mondo islamico verso le regole che ritardano una efficace integrazione nel mondo post-moderno globalizzato. Il primo gesto che simbolicamente diede avvio ad una spinta evolutiva fu dell'allora presidente tunisino Bourghiba che, nel 1961 in pieno *Ramadan*, si presentò pubblicamente con una bevanda in mano dicendo: non digiunate, dobbiamo combattere il sottosviluppo. Più recentemente, in una piccola città del Marocco, due giovani hanno aperto una bottiglia d'acqua fresca per dissetarsi nel pieno del mese di Ramadan. I due ragazzi, come un loro coetaneo di Rabat sorpreso a fumare sul balcone, hanno pagato il gesto, considerato «sfacciato», con due mesi di detenzione e una multa.

Nell'epoca di *facebook* e *youtube*, il dissenso si organizza. Durante il *Ramadan*, tutti i musulmani in buona salute e dall'età della pubertà, sono tenuti a seguire delle regole ferree durante le ore di luce: è vietato mangiare, bere, fumare, avere rapporti sessuali. Ma negli ultimi anni la protesta si è fatta sempre più rumorosa, e il dissenso attraverso gruppi nei social network ha cominciato ad organizzarsi. Si tratta di un vero e proprio movimento, come il marocchino Masayminch (Non Digiuniamo) che dal basso non ci sta più a seguire il precetto e, soprattutto, mette in discussione non solo l'interpretazione islamica, ma anche la sanzionabilità da parte delle autorità di chi non vuole seguire il *Ramadan*. Il tema del boicottaggio dei divieti nel Ramadan, sta entrando con forza nel dibattito pubblico ufficiale. La domanda insidiosa che non può rimanere senza risposte è: se nel Corano non è prevista per chi non rispetti il *Ramadan* nessuna sanzione terrena (come invece è prevista in altri casi), perché mai deve deciderla l'uomo senza aspettare il giorno del giudizio direttamente con il Creatore? In molti paesi a maggioranza islamica (Marocco, Algeria, Libano) i defezionisti del Ramadan spostano in pubblico la loro protesta. Sì, riuniscono nelle piazze e con semplici gesti come bere o mangiare, causano un vero shock nella società musulmana, che ogni anno aspetta questo mese con tanti preparativi, cerimonie e una educazione al digiuno che coinvolge anche i più piccoli alla grande prova dell'educazione alla legge.

È difficile sfuggire alle regole del *Ramadan* nei Paesi islamici perché, la cultura popolare e la tradizione, costruiscono la rappresentazione identitaria dei musulmani, nella celebrazione di questo mese con le sue norme e proibizioni. La pres-

sione sociale del valore simbolico del rispetto delle regole impedisce o rende quasi impossibile il dissenso, così come indica il silenzio dei media locali sulle posizioni di leader politici, ma esaltata sui social network. A favore della modifica è Ahmed Raisouni, l'ex capo del Mur (Movimento di Unicità e Riforma) braccio ideologico del Partito islamista al governo (PjD). Per lui, «la rottura del digiuno è un fatto personale. Non deve essere la legge ad occuparsene, ma la società⁹». Per la verità, oltre al carico valoriale, anche la legge decreta l'osservanza obbligatoria dei divieti con sanzioni in caso di disobbedienza. Fino al 2016 sono più di dieci i Paesi musulmani che nel proprio Codice penale hanno tra i reati il boicottaggio del digiuno nel mese di *Ramadan* per chi è di fede musulmana.

L'Arabia Saudita ha il primato di imporre il digiuno anche ai residenti non musulmani, pena l'espulsione. In Marocco si discute dell'abrogazione dell'articolo 222 del codice penale. La questione si traduce in una domanda: la società islamica è pronta a vivere il suo mese sacro come una libera scelta di fede? In altri termini: la società islamica è pronta a convivere anche con il dissenso e a difendere dalle discriminazioni minoranze che non seguono le idee e i dogmi della maggioranza? Queste domande lasciano trasparire una strisciante ideologia della democrazia come civiltà e della libertà di scelta dei singoli come indicatore di un percorso di modernizzazione. Queste domande, riteniamo, nascondono il paradigma occidentale di convivenza e organizzazione delle differenze. Ovvero: come si misura il livello di civiltà di una società se non con la laicità?

1.5. Il riconoscimento della giustizia religiosa. I Tribunali della Sharia

I flussi di immigrazione hanno polarizzato la questione politica dell'accoglienza, che in Europa oscilla tra egoismo e umanità. Posizioni ultra-nazionalistiche spingono per la protezione dei confini nazionali, anche attraverso veri e propri muri o barriere d'ingresso. Questo è l'effetto dei confini che politicamente non esistono più perché sono stati erosi da guerre e movimenti della globalizzazione economica. Le appartenenze diventano molteplici. Dal punto di vista identitario, l'immigrato è sospeso tra ciò che conosce di sé, del suo mondo, e ciò che deve essere o diventare per integrarsi in un nuovo posto, in cui valori, regole, prassi sociali sono diverse dalle proprie.

Il tema della Giustizia è quello che più di ogni altro apre scenari inediti di composizione delle controversie legali. In Europa è crescente il ricorso ai Tribunali della *Sharia*. Gli immigrati, soprattutto di sesso femminile che arrivano¹⁰,

⁹ Il clamore di tale posizione è stato riportato sui media internazionali solo dopo la pubblicazione sui social network. *La rivolta anti-Ramadan*, La Stampa, Torino, 22/06/2016.

¹⁰ I dati di ricerche sui flussi degli immigrati in Europa (Ambrosini-Abbatecola, 2009), riportano realtà immigrative non contraddistinte dal genere maschile. Tali dati tendono ad essere interpretati come una ri-teorizzazione del *mainstream* della letteratura sociologica che conduce ad una immigrazione avviata dal maschio, "avventuroso che cerca nuove opportunità all'estero", successivamente raggiunto nel paese di destinazione dalla donna e dalla sua famiglia. In realtà, non si può più escludere una realtà immigrativa tipicamente femminile, cfr. Sthal C., (a cura di), *Emerging issues*, vol. 2, Unesco-University of Western Australia-Centre for migration and development Studies, Netherlands, 1968, p. 153.

pensano che nel posto di destinazione vigano le stesse leggi del proprio paese. L'ignoranza della lingua agevola il ricorso ai tribunali religiosi. Si pensi a donne che non parlano ad esempio l'italiano, che non sono nemmeno abituate ad uscire da sole da casa, che, prive di coordinate culturali sia generali che specifiche, non sanno a chi rivolgersi per risolvere istanze sociali che per i nativi sono garantite e facilitate dall'appartenenza. Spesso sono donne che non hanno alcun interesse ad imparare l'italiano perché limitato è il loro spazio di interazione sociale. L'utilizzo della religione come strumento per risolvere dispute, può modificare o lasciare inalterate le relazioni di vita quotidiana e gli orizzonti di senso di vita. In questo senso l'uso dei tribunali religiosi può costituire un'aggravante per mantenere il potere sulle donne ed impedirne una crescita in termini di pari opportunità e di libera scelta. Le battaglie politico-sociali delle donne italiane in tema di interruzione di gravidanza, di tutela economica in caso di divorzio, ecc., sono innegabilmente delle conquiste di garanzia di diritti delle donne, che nel mondo islamico sono inesistenti.

Perché il ricorso ad un Tribunale della *Sharia*? Questi ultimi offrono consigli per risolvere una varietà di controversie e problemi affrontati dalla comunità musulmana, compresi il matrimonio islamico, il divorzio, la mediazione e la conciliazione. Interessanti idee¹¹ provengono dal mondo anglosassone circa la costituzione di modelli concettuali di più opzioni¹². Dal punto di vista giuridico, il problema su cui ci si è concentrati è il timore della duplicazione di sistemi giuridici, dei quali uno deve essere sopprimente all'altro. In una dimensione più sociale, gran parte della tensione intorno al ricorso ai consigli *Sharia* nasce dalla preoccupazione per la condizione delle donne. Ciò non sorprende, perché in Inghilterra, il 95% dei richiedenti una risoluzione del Tribunale della *Sharia* sono donne in cerca di un divorzio religioso. La ragion d'essere dei Tribunali della *Sharia* ha a che fare principalmente con richieste di divorzio di una delle parti, sulla base della legge religiosa. «Non c'è ragione perché i principi della legge della *Sharia*, o di altri codici religiosi non debbano essere le basi per una mediazione o altre forme alternative di risolvere», ha detto Lord Phillips of Worth Matravers, allora *Chief Justice of England and Wales*, nel suo discorso: “*Equality Before the Law*,” tenuto al *the East London Muslim Centre* nel 2008. Mesi prima, Rowan Williams, l'arcivescovo di Canterbury, si era espresso sul tema del diritto civile e religioso in Inghilterra.

Entrambi i discorsi hanno creato polemiche di massa perché hanno suggerito che gli individui dovrebbero essere in grado di scegliere la giurisdizione in cui stabilire in privato le questioni legali, tra cui la possibilità di avere risolvere controversie in base al diritto *Sharia*. Alcune reazioni politiche hanno addirittura stimolato il sentimento dell'indignazione su ampie porzioni di elettori. Un'ondata di critiche ha seguito l'aumento di domande sulla possibile adozione di alcuni aspetti della legge islamica in Gran Bretagna. I massimi vertici politici si

¹¹ Zee M., *Five Options for the Relationship between the State and Sharia Councils: Untangling the Debate on Sharia Councils and Women's Rights in the United Kingdom*, in *Journal of Religion and Society*, vol. 16, 2014. Shah-Kazemi S., *Untying the Knot: Muslim Women, Divorce and the Shariah*, Nuffield, Londra, 2001.

¹² Il modello è più esaustivamente analizzato, in questo libro, nel capitolo di Alessandra Pera.

sono espressi in modo chiaro: l'allora premier G. Brown ha dichiarato¹³ che «è chiaro che le leggi britanniche devono basarsi su valori britannici e che la legge religiosa, nel rispetto altre culture, dovrebbero essere asservita al diritto penale e civile britannico». Anche Cameron ha contribuito¹⁴ al dissenso, aggiungendo che «tutti i cittadini sono uguali davanti alla legge». Successivamente ha respinto qualsiasi espansione della *Sharia* in Gran Bretagna perché «indebolirebbe la società con il rischio di alienare altre comunità minori. Permettere a due leggi di lavorare fianco a fianco sarebbe pericoloso». In sintesi, l'arcivescovo Williams e Lord Justice Phillips hanno sostenuto l'appoggio statale dei Consigli della *Sharia*. Per Williams, a causa della pluralità della società, e poiché la legge non lo vieta, se i musulmani vogliono ricorrere alle risoluzioni dei Tribunali della *Sharia*, lo Stato dovrebbe consentire agli individui di scegliere le giurisdizioni quando si tratta di questioni legali, come gli aspetti del diritto di famiglia, la regolamentazione delle transazioni finanziarie, la scelta delle strutture autorizzate di mediazione e di risoluzione dei conflitti.

Per quanto riguarda le preoccupazioni circa i possibili effetti negativi sulla uguaglianza intracomunitaria, Williams afferma che il riconoscimento delle autorità di un tribunale religioso comunale, soprattutto per quanto riguarda il diritto di famiglia, potrebbe avere l'effetto di rafforzare elementi di repressione, con conseguenze particolarmente gravi per il ruolo e le libertà delle donne: una risoluzione di un Tribunale della *Sharia* potrebbe, in realtà, privare i singoli dei diritti e delle libertà. Pertanto, ha detto, no ad una giurisdizione "supplementare", che potrebbe avere il potere di negare l'accesso ai diritti concessi ad altri cittadini o punire i suoi membri che rivendicano gli stessi diritti¹⁵: «la cittadinanza in una società secolare deve richiedere l'abbandono della disciplina religiosa, non più di quanto la disciplina religiosa dovrebbe privare l'accesso alle libertà garantiti dalla legge del paese». Su questo punto, Shachar¹⁶ suggerisce la soluzione dell'"accordo trasformativo", in base al quale sarebbe istituzionalmente possibile, per lo Stato, rispettare simultaneamente le differenze culturali profonde e proteggere i diritti dei membri del gruppo vulnerabili e le donne in particolare. Williams sostiene inoltre che è possibile per leggi secolari garantire i diritti fondamentali delle parti quando sulla base di leggi religiose sono state adottate decisioni illegittime. Infine, egli sostiene come, poiché sia stata già sancita, nei fatti, l'esistenza sia di altri tribunali religiosi¹⁷, sia di Consigli Ecclesiastici sulla base del diritto canonico cattolico sarebbe ingiusto e discriminatorio, di conseguenza, negare alla comunità musulmana la possibilità di risolvere conflitti secondo la *Sharia*. Dal punto di vista sociologico è proprio questo il punto rilevante dell'intera questione: si tratta del riconoscimento di un diritto o di un percorso di istituzionalizzazione dell'espressione delle differenze etniche? Come

¹³ *Birmingham Post*, 31 Maggio 2013.

¹⁴ *BBC On line*, 26 Febbraio 2008.

¹⁵ Come nel caso del ripudio del coniuge che per la religione islamica è riconosciuto solo al coniuge di sesso maschile.

¹⁶ Shachar A., *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

¹⁷ Come quello della comunità religiosa ebraica *Beth Din*.

sintetizzato nelle conclusioni, gli effetti dei riconoscimenti dei diritti e l'ampliamento della libertà di espressione delle differenze etniche aumenterebbero il potenziale di integrazione delle società multietniche.

2. Dialogo, mediazione, partecipazione

In molte società occidentali europee vi è una diffusa contesa sul tema del governo dell'integrazione tra tendenze democratiche pluralistiche, che cercano di riconoscere una vasta gamma di diritti a segmenti sociali svantaggiati e l'affermazione di tendenze *technocorporate*¹⁸. Queste ultime cercano di mantenere il controllo sulla gestione di un territorio o di una comunità, utilizzando o costruendo modelli valoriali e culturali standardizzati, uguali per tutti. L'espressione delle differenze etniche delle comunità immigrate nelle società occidentali, hanno reso ancora più difficile l'integrazione tra i molteplici segmenti delle società. La fiducia e la partecipazione politica, che si correlano fortemente all'integrazione, si è pensato che fossero una conseguenza della naturale socializzazione tra individui liberi, che spontaneamente avrebbero trovato un funzionale equilibrio nelle loro azioni pubbliche, perché nel sistema sociale avrebbero trovato risorse, sicurezza, risposte esistenziali collettive. Tuttavia, la teoria sociologica struttural-funzionalista presuppone una omogeneità di fondo della società e una strenua condanna di tutte quelle azioni considerate disfunzionali al mantenimento dell'equilibrio della società, ivi comprese le rivendicazioni delle forme identitarie delle differenze. Da qui la necessità di formulare teorie sull'integrazione, non lasciata allo spontaneismo ma come processo guidato, a partire da modalità efficaci di dialogo e mediazione nelle contrapposte istanze identitarie. Ecco perché la "differenza" nelle cd. teorie *planning-making*¹⁹ è usata come una categoria di analisi, attraverso la quale comprendere ed includere. Ciò sia nei piani formali dei processi decisionali, che di attuazione dei diritti e dei doveri. La controversia sul coinvolgimento del pubblico e sulle nuove forme di partecipazione è ancora più complicata per il fatto che la cittadinanza è un concetto politico dibattuto soprattutto sul piano del suo riconoscimento come status alle minoranze etniche. Una possibile soluzione è prospettata Young²⁰, secondo la quale «l'uguaglianza, come la partecipazione e l'inclusione di tutti i gruppi, a volte richiede un trattamento differente per i gruppi oppressi e svantaggiati. Per promuovere la giustizia sociale, la politica sociale dovrebbe talvolta accordare un trattamento speciale per i gruppi».

L'integrazione sociale, culturale ed economica, degli immigrati in Europa, nell'ultimo decennio, si è rivelata estremamente difficile. Oggi, questi gruppi,

¹⁸ Albrechts L., *Public Involvement: The Challenges of Difference*, in *The Planning Review*, 39, 155, 2003, pp. 18-28.

¹⁹ Friedmann J., *Empowerment. The Politics of Alternative Development*, Blackwell, Oxford, 1992; Healey P., *Collaborative Planning*, Macmillan, London, 1997; Douglass M.-Friedmann J., *Cities for Citizens*, Chichester, Wiley, 1998; Sandercock L., *op. cit.*

²⁰ Young I., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, New Jersey, 1990, p. 158.

hanno a malapena una rappresentanza politica, sia nei consigli comunali che nei principali comitati consultivi ufficiali. Poiché questi non-cittadini residenti non hanno alcun ruolo nel sistema politico perché sono assenti i codici culturali per la partecipazione al sistema attuale, non hanno quasi nessuna voce nei dibattiti politici. Questo porta le comunità immigrate e quelle dei nativi alla diffidenza, alla mancanza di comprensione reciproca sulle politiche di governo locali. Come teorizzato nel paradigma sociologico del “multiculturalismo quotidiano”, le modalità di interazioni cristallizzate, ordinarie, ripetute, diventano un fattore rilevante per la costruzione della realtà sociale²¹. Se questo modello di interazioni si radica su sfiducia, frustrazione, emarginazione, potrebbe anche aumentare il senso di insicurezza generale, per effetto dell’innescare di dinamiche di convivenza sociale lungo le coordinate di partecipazione/esclusione, ed integrazione/emarginazione.

In questi scenari di convivenza, aumenta la distanza nella polarizzazione tra cittadini locali e immigrati.

2.1. Le sfide per la comprensione delle differenze: aspetti teorici della costruzione del consenso

La comprensione delle differenze è un tema emblematico del capitolo sociologico del conflitto sociale, intrecciato fortemente a quello della partecipazione politica. Il dibattito teorico sottolinea la necessità di una teoria sulla comprensione delle differenze. Secondo Sandercock²², il concetto di “differenza” deve diventare una categoria di analisi all’interno delle teorie della pianificazione delle politiche sociali. L’ipotesi di partenza è che un problema sociale legato alle differenze comporta la negoziazione e la mediazione tra le parti direttamente interessate. Ma in molti casi, queste circostanze generano una situazione in cui gli interessi e le opinioni vengono “neutralizzati” o sottilmente “rimossi” dal nucleo del processo decisionale²³. Tale situazione si traduce in rapporti di potere invariati e in risultati di un processo che semplicemente riflette il punto di vista dei soggetti dominanti o gli interessi dei cittadini e dei gruppi che hanno già accesso completo e facile alle strutture consultive. Di conseguenza, le discussioni sono limitate a gruppi di interesse²⁴ (*stakeholders*); mentre la legittimità democratica dipende dalla capacità di coloro che sono oggetto di una decisione e che intendono partecipare alla deliberazione autentica.

Un dialogo intenso e continuo con diverse categorie di *stakeholders* crea opportunità, ma comporta anche alcuni rischi. Un intenso dialogo pubblico non solo espande il senso identitario degli individui, ma è anche in grado di produrre nuovi modi di intendere il processo decisionale, porta a soluzioni creative e diversificate in cui più partecipanti possono identificarsi. Le soluzioni condivise in cui i partecipanti approvano una linea di condotta, anche se per motivi diver-

²¹ Colombo E.-Semi G., *Multiculturalismo quotidiano*, Angeli, Milano, 2007.

²² Sandercock L., *op. cit.*

²³ Albrechts L.- Denayer W., *Communicative Planning, Emancipatory Politics and Postmodernism*, in Paddison R., *Handbook of Urban Studies*, Sage, Londra, 2001, pp. 367-384.

²⁴ Dryzek J., *Deliberative Democracy and Beyond*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

si, sono spesso più prontamente implementate, rispetto alle decisioni prese in altri modi, perché gli individui sono più propensi a sostenere un accordo che hanno contribuito a plasmare. Dall'altra parte, il dialogo comporta anche rischi. Sembra che ci sia un alto livello di consapevolezza e di impegno tra individui e gruppi in materia di ambiente fisico, pianificazione territoriale, economia locale e trasporti. Per questo motivo, il loro desiderio di spiegare le loro opinioni e interessi è decisamente in crescita²⁵. In questo contesto, un dialogo potrebbe fungere da catalizzatore pur mettendo in evidenza le differenze di opinione tra i partecipanti e riconoscendo, in tal modo, la diversità. È improbabile che il peso della storia, il contesto storico, le condizioni di disuguaglianza, l'assenza di rapporti costruttivi e la diffidenza siano superate attraverso un unico processo finalizzato a un accordo praticabile. In questi casi, l'esperienza dimostra come sia estremamente difficile il superamento del conflitto in un unico progetto. Costruire la fiducia e la comprensione tra le parti interessate richiede un cambiamento strutturale e un certo livello di maturità. Richiede inoltre tempo, dedizione e un processo di coinvolgimento in un clima di parità di condizioni, in tutte le decisioni importanti e non solo in un singolo progetto. Tutto questo richiede innovazioni nei rapporti tra gli individui e l'istituzione di un processo di pianificazione aperto e comunicativo.

3. Conclusioni

Guardando i profondi cambiamenti negli ultimi decenni in quasi tutte le grandi città dell'Europa occidentale nel campo del governo dell'emigrazione, molti governi locali in Europa temono le grandi concentrazioni spaziali di immigrati che provengono da paesi non industrializzati. L'assunto di base dietro questo atteggiamento sembra essere che grandi concentrazioni etniche di immigrati impedirebbero la loro piena integrazione e quindi la partecipazione alla società. Tale rischio sarebbe particolarmente grande quando la popolazione immigrata occupa le posizioni più basse della scala socio-economica. Tuttavia, dovrebbero essere studiate con cura alcune dinamiche. In primo luogo, quali sono le spiegazioni reali per le divisioni sociali e spaziali che si distribuiscono nelle città. E che cosa implica ciò per la disuguaglianza (sociale) nelle città. E infine, come comparare le disuguaglianze e le marginalità urbane, con la dimensione reale e la stabilità negli ultimi anni dei modelli spaziali di immigrati? Le immagini popolari dei processi di immigrazione descrivono lo sviluppo di "ghetti etnici", nei quali la segregazione spaziale, dimostrerebbe l'inefficace integrazione dei *new comers* nelle città. Tuttavia, questo è solo uno degli aspetti del tema, perché la concentrazione spaziale etnica è un effetto della concentrazione dell'espressione delle differenze religiose, alimentari, culturali. Questo significa che le comunità etniche tenderanno a risiedere e frequentare zone urbane di prossimità ai luoghi di culto, a quelli di consumo alimentare proprio, ecc. Se la resi-

²⁵ Susskind L.-McKernan S.-Thomas Lerner J., *The Consensus Building*, Sage, Thousand Oaks, 1999, pp. 527-555.

denza, tra gli immigrati di prima generazione, era scelta in funzione del costo dell'affitto (e quindi nelle zone più degradate o periferiche della città) oggi l'analisi dei processi di *housing careers* (che dimostrano come le concentrazioni residenziali etniche non tendono ad essere stabili e che invece tendono a crescere le unità etniche areali), dimostrano come molti cambiamenti hanno inciso sui processi di integrazione nella società degli immigrati. Altri processi, come la ri-simbolizzazione e la rifunzionalizzazione, dimostrano la dinamicità della relazione tra *housing* e socialità, che muove nel verso della ristrutturazione delle coordinate di stabilità e vivibilità, cioè della creazione di universi simbolici unici delle comunità. Ne consegue, in linea teorica, che per migliorare l'integrazione, bisogna aumentare la delocalizzazione dei luoghi della differenza, o la libertà da concedere per la pratica di essere.

Il tema dell'espressione delle differenze, argomento centrale in questo saggio, impone riflessioni sia sul piano politico che su quello della riorganizzazione degli spazi di confronto e tutela delle minoranze. La pressione del tema è ormai tale da obbligare le società occidentali ad una revisione delle strategie di convivenza tra immigrati e nativi²⁶. Si tratterà dunque di trovare risposte ai modi di accettare (o negare) le richieste che le minoranze etniche porranno con sempre maggiore frequenza, sulla ragione della tutela della loro identità culturale. In Europa, le risposte politiche all'integrazione etnica sono state ambivalenti e, nei tempi più recenti, dominate soprattutto dalle urgenze umanitarie.

L'urgenza del tema del multiculturalismo nelle agende politiche nazionali è governato dai grandi temi della sicurezza e del governo del *welfare*. A queste istanze sociali oggi fanno da contraltare il rispetto dei diritti umani e lo sviluppo di politiche nazionali efficaci di accoglienza e integrazione. La pressione di governo del multiculturalismo etnico poggia sulle spalle delle comunità ospitanti che si potranno attendere dalle comunità immigrate un cambio di rotta verso l'autogoverno unitamente all'intensificazione di sforzi per l'integrazione che, come evidenziano i dati di ricerche sociologiche²⁷, oscillano tra sincretismi, ibridazione culturale e persistenza etnica.

Riguardo alla dimensione politica della differenza, i modelli di integrazione occidentali liberali sono in declino o addirittura falliti²⁸. In tali modelli, la libertà è stata associata all'idea di autonomia di scelta e di decisione sul modo di organizzare ed esprimere la propria differenza culturale, nel limite delle leggi e delle regole del paese ospitante. Il comunitarismo ha di fatto prodotto comunità fortemente radicate socialmente e professionalmente nei territori urbani. Si sono celebrati matrimoni misti, le seconde e terze generazioni parlano la lingua del paese ospitante e ne hanno introiettato valori e stili di vita, ma senza rinunciare completamente alla loro appartenenza. Difficile dire se come conseguenza delle *policies*, o per una progressiva assimilazione.

La contrapposizione tra il modello assimilazionista francese e quello comu-

²⁶ Sassen S., *Migranti, confini, rifugiati*, Feltrinelli, Milano, 1999.

²⁷ Ferrante L., *Liberi di integrarsi? Espressioni della differenza nella città multiethnica*, Aracne, Roma, 2015.

²⁸ Vertovec S.-Wessendorf S., *The multiculturalism*, Backlash Routledge, Londra, 2010.

нитарista inglese, nasconderebbe il vero intento di una maschera *politically corrected* di rifiuto dell'immigrazione e del riconoscimento dei diritti agli immigrati. Siamo scettici sull'efficacia dello sforzo politico di risolvere il problema dell'integrazione multietnica attraverso la concessione della cittadinanza. È più convincente invece l'idea che i diritti universali dell'uomo e del cittadino non siano separati, ma che i primi siano estesi anche ai secondi. Nei modelli di società a tradizione liberale, i diritti che vengono riconosciuti come fondamentali e, in base ai quali la società si qualifica come liberale, (ad es. la libertà personale, il diritto alla vita, la libertà di pratica religiosa, ecc.), non solo sono garantiti, ma devono esserci ragioni molto forti perché politiche pubbliche li revochino o le limitino. Il rispetto della diversità è nell'essenza dello spirito liberale. In più questo modello spinge i soggetti o i gruppi che non hanno fini comuni con quelli della società più ampia a rispettare ed osservare queste libertà, che come principi sociali costitutivi tendono a conciliare uguaglianza e giustizia. Sarebbe però un errore storico intendere come vincoli rigidi questi principi. Il problema delle società liberali a multiculturalismo etnico è la valutazione in cui l'integrità delle culture etniche può essere danneggiata da una valutazione diversa del senso etico o morale della vita e dei fatti, riti di passaggio, *mores*, relazioni tra soggetti diversi per sesso o età, ecc. Motivo per cui, in nome della garanzia liberale dell'uguaglianza o del rispetto universale degli esseri umani, si assolve la posizione di chi omogeneizza le differenze, magari in nome di uno scenario civilizzato e più umano in cui vivono gli immigrati, come nel caso dell'infibulazione o del velo islamico. Il punto di arrivo non è offrire un terreno sociale che non guardi alle differenze o che sia così neutrale da far coesistere e incontrare tutte le culture senza interferenze politiche, né di relegare le eventuali differenze morali ed etiche sulla vita in una dimensione privata immune dalla politica pubblica.

È evidente dunque, che il multiculturalismo etnico richieda misure non retoriche, ma un'attenzione sociale diversa, nuovi linguaggi e modi di relazionarsi tra loro diversi. Siamo di fronte alla necessità di una revisione del modello liberale che ha contribuito ad accrescere egoismi collettivi protezionistici e radicare posizioni culturali suppostamente egemoniche in forza di una rozza differenziazione sintetizzata in slogan entrati nel linguaggio comune: "Qui da noi si fa così", "Se vogliono si adeguino alle nostre regole", "in fondo sono sempre ospiti".

Questa soluzione del differenzialismo multiculturale porterebbe al rischio di una frammentazione della società per la compresenza di "patrie" identitarie di gruppi autoreferenziali, con la conseguente delegittimazione di codici normativi unitari, ma soprattutto dell'evaporazione di un progetto di convivenza pluralistica e solidale. Bisogna però riconoscere che molte minoranze, specialmente in campo culturale, possono essere limitate da decisioni prese dalla maggioranza; decisioni che pericolosamente recidono gli spazi esistenziali della loro identità, e ripropongono in un circuito autopoietico la rappresentazione della differenza e delle disuguaglianze.

La differenziazione dei diritti in funzione dell'appartenenza di gruppo può compensare questo svantaggio, in quanto attenua la vulnerabilità delle culture minoritarie rispetto alle decisioni della maggioranza. Queste tutele esterne assicurano che i membri della minoranza abbiano, rispetto ai membri della maggio-

ranza, le stesse opportunità di vivere e lavorare nella loro cultura. Il dibattito sembra così spostarsi su una teoria che giustifichi da un lato la tutela dei diritti soggettivi e collettivi, ma che al contempo eserciti forme di negoziazione con le disuguaglianze più radicate nell'immaginario collettivo. Il progetto di una cittadinanza comune è più facilmente sostenibile se il rispetto comune delle leggi, il senso di equità e di giustizia, la condivisione dei valori, sono compartecipate in uno spirito di compromesso che realizzi il rispetto delle differenze. Sono molti i problemi che l'esigenza del riconoscimento delle minoranze implicano. Intanto la sensazione che a fronte di un obbligo generale per il rispetto per gli stranieri, non corrisponda lo stesso impegno dalla loro parte, sia sul piano civile che su quello religioso. Dunque una visione di un meticcio culturale e religioso come processo da orientare e non un obiettivo da costruire. Queste considerazioni aprono alla contestualizzazione di sistemi organizzativi in cui derivino vantaggi reciproci da una cooperazione fra individui. In quali tipi di società ciò può avvenire? A quali condizioni si può determinare una simile ipotesi? Perché in un recente passato hanno funzionato, in qualche modo, modelli di *welfare* tesi all'integrazione di minoranze svantaggiate, ma non oggi?

Le risposte a queste domande poggiano sulle soluzioni alle contraddizioni culturali adottate dagli immigrati nelle società globalizzate, e nell'idea che in queste società, culture e civiltà differenti siano meno in grado, rispetto al passato, di esprimere forme di gerarchie sociali. Le ibridazioni culturali e i sincretismi religiosi hanno coniugato credenze collettive, razionalità ordinaria e strumentale. In assenza di comuni politiche europee di immigrazione, oggi molti Governi nazionali europei attuano sul territorio di competenza non solo politiche di immigrazione diverse, ma soprattutto diverse politiche di giustizia e sicurezza. Gli immigrati extracomunitari sembrano essere gli obiettivi privilegiati di tali provvedimenti.

In vari paesi europei si sta progressivamente imponendo l'ormai famoso modello della "tolleranza zero", che, in nome della sicurezza dei cittadini e del mantenimento dell'ordine pubblico, si dirige soprattutto verso la parte di reati maggiormente visibili e più facilmente perseguibili. In altre parole, la cosiddetta micro-criminalità: spaccio, prostituzione, scippi (e la stessa clandestinità) sono ormai considerati dal sistema politico, se non tra i crimini socialmente più gravi, certamente quelli maggiormente da perseguire. Alcune tesi²⁹ non fanno ricadere direttamente sugli individui la responsabilità dei crimini, ma a questa comparteciperebbe l'effetto del passaggio dal Welfare State allo Stato penale, che inizia nel corso degli anni '70-'80 negli Stati Uniti e si è esteso a vari paesi europei. Abbiamo anche posto l'accento su alcuni cortocircuiti socio-normativi che nascono quando culture diverse si manifestano apertamente ed assumono evidenza pubblica, operando delle trasformazioni sociali negli assetti consolidati occidentali, come nel caso della questione del velo islamico o del Tribunale della *Sharia*. I casi che abbiamo analizzato, sono addensati di significati politici e di logiche identitarie che si vogliono mantenere inalterate, al punto che cultural-

²⁹ Wacquant L., *Parola d'ordine: tolleranza zero. La trasformazione dello stato penale nella società neoliberale*, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 19.

mente è come se si volesse obbligare l'Islam non tanto ad un processo di secolarizzazione della religione, ma ad una secolarizzazione degli usi e delle pratiche quotidiane intra ed extra-mondane. In estrema sintesi il problema si può riassumere in una domanda: l'evidenza di segni e simboli delle fede e dell'identità soggettiva deve essere vista come un modo per trattare il problema della cittadinanza? Le questioni sottese a questa domanda sono: 1) se l'impermeabilità degli impianti normativi che riguardano l'universalismo dei diritti coincide con la paura di disintegrazione della cultura della democrazia occidentale; 2) se le tradizioni liberali esprimono la loro forza quando se ne appropriano le donne islamiche; 3) se le società musulmane devono essere necessariamente laiche per definirsi democratiche. Tutto ciò implica una riflessione non solo sul multiculturalismo e sui modelli di integrazione ma anche su una generale ostilità verso il mondo musulmano basato su stereotipi e su una veicolazione dell'immaginario islamico principalmente (e selettivamente) dai media, attraverso storie, notizie, crimini.

Le comunità di immigrati, attraverso l'espressione delle differenze, vanno sedimentandosi in forme originali, ri-definiscono i confini urbani, ri-simbolizzano gli spazi urbani, richiedono e acquisiscono diritti, spingono a orientare le politiche del governo urbano verso l'ampliamento degli spazi fisici e la riduzione degli ostacoli di ordine culturale, finalizzati alla libera espressione delle differenze religiose e sociali, e quindi ad una migliore integrazione. Il problema reale è che sulla pretesa di rendere più reale l'aspirazione alle pari opportunità si è intervenuto sulla sfera delle rappresentazioni condivise delle possibilità, dei riconoscimenti, del senso comune³⁰, anche con *affirmative actions*, che però rimettono in discussione lo spazio simbolico, sociale e politico delle identità, entro il quale non solo valutare le differenze e le eguaglianze, ma agire e pensare collettivamente. Questi, se invece godessero di maggiore libertà nell'esprimere le loro differenze "culturali" e di qualificare le loro interazioni quotidiane, sociali o economiche che siano, negli spazi urbani che di per sé contribuiscono a qualificare la vita degli individui, così come i dati di una ricerca³¹ testimoniano, avvierebbero spontaneamente un processo più fluido di integrazione, svincolato dalle rappresentazioni negative della differenza. Non si può imporre un'identità comune e tanto più condivisa, per legge, ed in senso coercitivo, ma si possono accompagnare i processi di integrazione che spontaneamente, a livello locale, prendono campo.

³⁰ Saint-Blancat C., "L'Islam diasporique entre frontières externes et internes?", Presse de la Fondation des Sciences Politiques, Parigi, 2007.

³¹ Ferrante L., *Liberi di integrarsi? Espressioni della differenza nella città multiethnica*, cit.